

イスラームと自然法に関する諸言説の批判的検討

— 啓示解釈の観点から

浜本 一典

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

近年、イスラームが人権擁護の宗教であることを主張するために、あるいは他宗教・異文化との共存のための土台作りを目的として、シャリーアと自然法の調和を論じるムスリムの学者や欧米の研究者が増えつつある。また、一部のイスラーム神学者・法学者に見られる理性重視の傾向がイスラームにおける自然法思想として論じられることもある。

これらの研究はいずれも一面では正しい。だが、自然法というヨーロッパで発展した概念をイスラームの説明に応用することは、無理ではないとしても慎重に行われるべきであろう。例えば、啓示と理性の調和を認めるといっても、啓示を人間の理性に合わせて理解するのか、啓示に人間の理性を従わせるのかによって、全く意味が異なる。本稿では、イスラームと自然法の問題を啓示解釈の観点から整理する。

キーワード

自然法、啓示、理性、ムウタズィラ派、近代

序

イスラーム法学には自然法思想が入り込む余地はないという見方がある¹。その一方で、シャリーアと自然法の調和が説かれ、また一部の学者によるシャリーア解釈が自然法思想と見なされることもある²。これらの言説の食い違いは、シャリーアに対する見解の多様性を反映しているに過ぎないのであろうか。私見によれば、見解の相違もさることながら、むしろ、自然法という用語を異なる意味で用いていることが最大の原因ではないかと思われる。

ムスリムの学者やイスラーム研究者が自然法を語る目的は、啓示解釈の変異性

ないし不変性、イスラームにおける人権擁護、他宗教・異文化との共存可能性を論じることにある。これらはいずれも、今日のイスラーム世界にとって極めて重要な課題である。だが、自然法の意味内容が定まらなければ、議論は噛み合わないばかりか、問題のすり替えも行われかねない。本稿では、これらの自然法論における啓示の位置づけと解釈の仕方に着目し、イスラームの自然法論を類型化した上で、各類型の特徴と問題点を明らかにする。

以下、初めに、西洋における自然法思想の歴史をごく手短かに振り返り、その自然法概念をイスラーム学に導入することによって生じ得る問題を予め見ておく。次に、イスラームにおける自然法論を啓示重視型と理性重視型に分け、それぞれが西洋の自然法思想とどのように異なるのかを考察する。最後に、理性重視型の自然法論と結び付けて論じられることの多いムウタズィラ派の思想を分析し、そのような結び付けの是非を検証する。

I. 西洋における自然法思想

自然法思想は、ヘレニズム時代のギリシア・ローマにおいてストア派の思想家たちによって確立された。だが、その萌芽は、前5世紀のソフィストの思想の中に見出される。ソフィストは、ピュシス(自然)とノモス(法習)を対置させ、前者は永久不変であるが後者は相対的な人間の取り決めに過ぎないとして、当時の法秩序を批判した³。このような批判は、一方で法の無視へと発展したが、他方で法を自然理性に合致させるよう促した。法と自然理性を結び付ける思想は、ヘレニズム時代の世界市民主義的雰囲気の中で、万人に対して普遍的に妥当する自然法の概念を生み出した。ローマで活躍したストア派の思想家キケロ(前43年没)によれば、自然法とは、人間の共同生活に関して自然法則が発現したものであり、人々の意見に左右されない普遍妥当の効力を持つ。そして、自然法則は、人間の自然(本性)の分有する正しい理性によって万人に認識可能であるという⁴。

このような自然法の存在とこれに反する実定法の無効を主張する自然法論は、その後、トマス・アクィナス(1274年没)の神学的自然法論を経て、グロチウス(1645年没)に始まる近代自然法論へと受け継がれた。その間、いくらかの歴史の変遷もあったが、普遍的妥当性、理性による認識可能性、実定法に対する高次の法としての性格、これら三つの基本的特徴はほぼ共通に認められる⁵。

このうち、ムスリムの学者やイスラーム研究者がしばしば言及するのはトマス・アクィナスの神学的自然法論である⁶。それは、トマスが自然法と神法つまり啓示法との関係を論じており、同じ論点をイスラームにおける自然法論が共有しているからである。だが、イスラームとトマスの理解するキリスト教とでは、自然法と啓示法との関係がかなり異なる⁷。トマスによれば、神法は旧法(モーセの律法)

と新法(キリストによる福音の法)から成るが、旧法は不完全な法であり⁸、旧法の規定のうち自然法に含まれないものはユダヤの民以外の人々を拘束しない⁹。また、新法は完全な法であるが¹⁰、「心を拘束する」「愛の法」であり¹¹、外的行為については大部分を人間的決定に委ねている¹²。このように理解することによってトマスは、啓示と理性の棲み分けを可能にし、自然法と神法の衝突を回避した。これに対し、イスラームの啓示は外的行為に関しても詳細に規定している。それゆえ、イスラームにおいて自然法思想は成立し得ないのではないかという疑問が生じる。この問いを念頭に置いて、次に、イスラームの自然法論を類型化し、その代表例を紹介する。

Ⅱ. イスラームにおける自然法論の諸類型

ここでは、イスラームの自然法論を啓示重視型と理性重視型に分け、さらに後者を二つのタイプに分け、それぞれの特徴を見ていく。

1. 啓示重視型 — サイド・クトゥブ —

この型の自然法論の代表的唱道者は、エジプトのムスリム同胞団のイデオログであったサイド・クトゥブ(1966年没)である。クトゥブは、神の言葉「(神は)万物を創造し、それらを精密に秩序付ける」(クルアーン 25章2節)などを根拠に、人間の生活を規律するために神が定めたシャリーアは、万物の法すなわち「自然法(al-nāmūs al-ṭabī‘ī¹³, al-qawānīn al-ṭabī‘īya)」の一部であると説く¹⁴。

だが、クトゥブの自然法論が西洋の自然法論と決定的に異なる点は、自然法 — クトゥブの用語法に忠実に言えば、自然法のうち人間の生活に関わる部分 — の認識方法にある。クトゥブによれば、人間は本性(fitrah)の奥深くで真理を認識しているが、欲望(hawā)によって真理から逸脱しがちであり¹⁵、それゆえ、啓示によって真理が一点の曇りもなく明確にされ、真理への回帰を呼びかけられる必要があるという¹⁶。欲望も本性もクルアーンに登場する概念であり、前者については、「もし真理が彼らの欲望に従うなら、天地とその間にあるものは頹廢するであろう」(クルアーン 23章71節)をクトゥブは引用する¹⁷。また、後者については、「あなたの顔をこの教えにしっかりと向けよ。(神が)人々に賦与した(faṭara)神の本性(fitrah)を守れ」(クルアーン 30章30節)とある¹⁸。ここで faṭara は「賦与した」と訳されているが、その原義は「創造した」であり、この動詞と fitrah(本性)は語根を共有している。ここから、万物の法と人間の本性は神の創造行為を介して繋がっているとの理解が生まれるのである。

クトゥブは、上の説明の中で、人間の健全な本性によって啓示の助けを借りずに真理に到達する可能性を否定していない。しかし、クトゥブが訴えたいのは、

啓示されたシャリーアこそが真理であり、シャリーアの啓示に矛盾する自然法は存在せず、そのような自然法を理性の法として主張する者が仮にいたとしても、それは欲望のために目が眩んだに過ぎないということである。これは、西洋的な自然法論に慣れ親しんだ者にとっては奇妙な論理である。西洋の議論においては、自然理性によって認識されるということが自然法の基本的特徴の一つであった。これに対し、クトゥブがシャリーアと自然法の調和を説くとき、その根拠は、シャリーアを万物の法の一部であると教える啓示への信頼しかない。そこには、シャリーアの規範が本当に自然と調和しているのかを理性によって確認する余地は存在しない¹⁹。

クトゥブの啓示重視の姿勢は啓示解釈にも反映されている。クトゥブは、神の一言一句の真正さを強調し²⁰、現代的な原則に基づく法学の提案について、滑稽な悪ふざけであると切り捨てる²¹。そして、重婚の規定を人間の本性に適ったものとして擁護する一方²²、ジハードを自衛戦争に限定して解釈する者に対し、直面する現実の圧力とオリエンタリストたちの姑息な攻撃の前に屈する敗北主義者と酷評する²³。こうしてクトゥブは、神の主権を否定する現代世界 — ムスリム社会も含めて — をジャーヒリーヤ(無明世界)と見なし²⁴、預言者の教友の時代への回帰を呼びかける²⁵。

2. 理性重視型

(1) ムハンマド・アブドゥフとラシード・リダー

この型の自然法論は、シャリーアを自然法と同定する点では前述の型と共通するが、その認識において理性の働きを重んじる点で異なり、むしろ西洋の自然法論に近い。その代表としてしばしば挙げられるのは、近代イスラーム法学改革の祖ムハンマド・アブドゥフ(1905年没)と弟子ラシード・リダー(1935年没)の法思想である²⁶。アブドゥフによれば、「理性と宗教は兄弟」²⁷であり、「あらゆる健全な思考は神を神が描く通りに信じるよう導く」²⁸。この記述は、一見、啓示を絶対視し、啓示に反する思考を人間の欲望として退けるクトゥブの論理を思い起こさせる。だが、理性と啓示の調和という言葉は、理性を啓示に従わせる趣旨ともとれるが、他方、理性に合致するように啓示を解釈するという意味にも理解し得る。アブドゥフの立場は後者であり、理性に最終的権威を与えるものであった²⁹。このことはアブドゥフの啓示解釈に現れている。利息付消費貸借を利子の禁止の例外として許容した最初のイスラーム法学者という評価からも窺えるように³⁰、アブドゥフは福利(maslaḥa)の理論を駆使してシャリーアの再解釈を行うことにより、近代のムスリム社会が抱える問題に対処したのである³¹。

社会の福利を重視する傾向は、リダーにも共通する。リダーは師アブドゥフと

共同で発刊した雑誌『マナール』の中で、中世のハンバリー派の法学者ナジュムッディーン・トゥーフイー(1316年没)が著した福利に関する論考を紹介している³²。トゥーフイーは、イバーダート(神と人間の間の問題)の除外等いくつかの留保を付けながらも、啓示解釈において明文より福利が優先することを明言した、前近代の法学者の中では極めて例外的な存在である³³。リーダー自身は、彼の理論の革新性に反し、具体的問題に理論を適用する段になると保守的性格が顔を出すと評される³⁴。だが、リーダーのトゥーフイーに対する好意的な扱いは、少なくとも理論的な次元におけるリーダーの自然主義的性向を表している³⁵。

このようなアブドゥーフとリーダーの思想を自然法思想と見なすことに疑問がないわけではない。というのは、福利の理論それ自体が啓示に根拠を有するからである³⁶。明文に対する福利の優先を説いたトゥーフイーでさえも、預言者ムハンマドのハディースに基づいて福利の理論を構築している³⁷。より正確に言えば、ムアーマラト(人間同士の間の問題)に限り、福利の実現というシャリーアの大原則に従って個々の規定の解釈の幅を広げたのである³⁸。伝統的な啓示解釈から見れば、理性に頼る部分が大きくなるという意味で西洋の自然法論に近づいているのは確かであるが、これを自然法論と呼ぶとしても、啓示と全く無関係に規範が発見されたわけではない点に留意する必要がある。

(2) アブドゥルアズィーズ・サチェディナ

同じ理性重視型でも、上述のものとは異なるタイプの自然法論がある。現代シーア派の論客アブドゥルアズィーズ・サチェディナは、人間の本性に根差した理性的自然法論を提唱する。人間の本性を主要な要素とする点ではクトゥブによる啓示重視型の自然法論と共通するが、神の創造に由来する自然法と、クルアーン・ハディースを通して認識されるシャリーアを区別する点にサチェディナの自然法論の独自性がある。

サチェディナが自然法論を説くのは、世界人権宣言を支持し、伝統的なイスラーム法学の下で続いてきた人権侵害、特に宗教的少数者と女性に対する人権侵害を終わらせたいとの願いからである。だが、理性主義を建前とする国家における人種差別やそれらの植民地での人権蹂躪を考えると、理性だけを基礎に人権思想を語ることも説得力を欠く。それゆえ、イスラームの啓示と政治神学を自然法に関係づけることが残された唯一の道である、とサチェディナは考える³⁹。

サチェディナは、クルアーンを根拠にイスラームが信仰を強制しないことを確認した上で⁴⁰、クルアーンにおける神から人間への呼びかけの中に、「人間たちよ」と「信じる者たちよ」の二種類があることを指摘し⁴¹、クルアーンは文化的・宗教的多様性を所与の事実としていると言う⁴²。サチェディナによれば、神の導

きの下でムスリムの共同体と他の共同体間の平和的で公正な関係を築くことこそイスラーム政治神学の目的であるが⁴³、そのような関係構築に必要な道徳は特定の宗教を前提としない普遍的な性格を持ち、理性的に認識し得る⁴⁴。つまり、異文化・他宗教との共存という理念はイスラームの啓示から知られるが、共存のための具体的な方法は啓示の助けがなくても分かるというのである。

サチェディナによれば、神の導きには二種類あり、一つは普遍的道徳の導き、もう一つは特別な啓示による導きである⁴⁵。前者は、神の創造に由来する自然法であり、人種・信条・性別と無関係に人間の本性を通して認識され得る。後者は、個々の信仰共同体に与えられたもので、その一つがクルアーン・ハディースを通して知られるシャリーアである。だがイスラーム法学の歴史を振り返ると、その主流を占めたスンナ派の法学は、後者のみを考察の対象とし、前者を非イスラーム的なものとして切り捨ててきた。それは、西暦10世紀以降、スンナ派法学者の多くがアシュアリー神学派に従うようになり、行為の善悪は神の意思のみによって決定され、啓示なしには判断し得ないという見方を受け入れたからである。そして、理性によって善悪を知り得るとするムウタズィラ派とそれに近いシーア派の神学は否定された⁴⁶。こうして全ての人間のための普遍的道徳は無視され、その結果がイスラーム世界で今日まで続く人権侵害である。それゆえ、今こそムウタズィラ派の自然主義的神学に学ばねばならない、というのがサチェディナの主張である⁴⁷。

理性によって認識される自然法と啓示に基づくシャリーアを区別した結果、サチェディナの言う自然法は、内容的には西洋の自然法概念と近いものになった。他方、サチェディナは、神の導きという上位概念で括ることによって自然法とシャリーアを関連づけており、理性と啓示を並び立つものとして扱う。そこで、理性と啓示の優劣が問題になる。サチェディナによれば、理性は啓示に矛盾せず、むしろ啓示を補完する⁴⁸。この言葉は、理性と啓示の調和という言葉と同じく両義的である。だが、次の具体例からサチェディナの本音が窺われる。サチェディナは、普遍的道徳を性差別の問題にも応用し、ただ年老いたからという理由で長年連れ添った妻と離婚することを許す法判断について、「たとえ法的には正しいとしても、どうしてそれが道徳的に正当化されるだろうか？」と問う⁴⁹。この反語的な問いは、啓示が許容する行為を理性によって禁じるべき場合があることを示唆している。サチェディナは、アブドゥフヤリダーと同様、理性に最終的権威を与えたといえよう。

Ⅲ. ムウタズィラ派は自然法論者か？

前節で見たように、サチェディナの自然法論はムウタズィラ派の神学を認識論

的土台としていた。これはサチェディナに限ったことではなく、ムウタズィラ派は多くの自然法論者によって、とりわけ理性の働きを強調する論者によって取り上げられてきた。アブドゥフやリダーはしばしば「ムウタズィラ派の復活」と評され⁵⁰、またイスラームと自然法論に関する近年の著作の多くはムウタズィラ派を中心に論じている。だがサチェディナも認めているように、ムウタズィラ派の学者たち自身は自然法について語っていない⁵¹。そこで次に、ムウタズィラ派の思想が自然法論の基礎として相応しいのか否かを検証する。

1. ムウタズィラ派の神学と法学

ムウタズィラ派は西暦8世紀頃に興った理性的思考を特徴とする神学派であるが、西暦10世紀以降、次第にアシュアリー派に取って代わられた。啓示を絶対視するアシュアリー派に比べ、ムウタズィラ派が理性の働きを高く評価したことは疑いない。だが、どのような意味でムウタズィラ派は理性的であったのか。

ムウタズィラ派の理性的傾向が最も端的に現れるのは、神学 — 神や預言者の属性などを論じる — の分野においてである。クルアーンの中には、「神の手が彼らの手の上にある」(48章10節)、「人間よ、あなたは主に向かって労苦し、主にまみえる」(84章6節)といった神人同形説や見神論を思わせる表現がある。しかし、ムウタズィラ派は、神の超越性を徹底する立場から、これらの句を字義通りには受け取らず、比喩的な解釈を施す⁵²。また、預言者の奇跡についても懐疑的な態度をとる⁵³。

では、法学 — 人間の行うべき行為を論じる — においてはどうか。ムウタズィラ派は神学派の一つであるが、神学者が同時に法学者でもあるというのは決して珍しいことではない。ムウタズィラ派の神学者にしてブワイフ朝の首席判事でもあったアブドゥルジャッバール(1024/5年没)は⁵⁴、大著『ムグニー』の中で次のように言う。「義務は、理性と啓示の面から見て、その範囲に違いがない。なぜなら、両者は概して、それが義務であることを知るための二つの手段に過ぎないからである⁵⁵。」この言葉は理性と啓示の調和を説いている。だが既に見たように、この言葉は二様に解し得るから、真意を明らかにするために具体例を見る必要がある。アブドゥルジャッバールは、獣の屠殺を例に挙げ、啓示が許容していなければ理性によって禁止されたであろうと言う⁵⁶。これは、啓示が理性を正す場合があることを認めたものである。したがって、上の言葉は、啓示によって課せられた義務は理性によっても受け入れられるはずであるという意味に解されよう。

法学における啓示の優先は、アブドゥルジャッバールの弟子アブー・アル＝フサイン・アル＝バスリー(1044年没)の法理論書『ムウタマド』からも読み取れ

る。バスリーは、啓示の一般語 — 該当する全ての個体を指し示す語 — を慣習によって限定できるかという問題に関して、次のように言う。

人々がある種の血を飲むことを慣習にしていたところ、至高なる神が一般的な言葉によって血を禁じたとする。その場合、この一般性を限定的に解釈することは許されず、慣習になっていたことを禁じなければならない。(中略)慣習に権威はない。なぜなら、人々は善を慣習にするのと同様に、悪をも慣習にするからである。最初は理性が血を飲むことの許容を主張していたとしても、啓示が私たちに法判断の変更を求めない限りで主張していたに過ぎない⁵⁷。

また、法的推論の方法に関して、次のように言う。

(前略)もし出来事についての法判断を知りたいければ、それが何であるかを理性によって考え、次に、理性の判断が変更されるべき理由があるか、啓示の典拠の中にその判断の適用を求めるものがあるか否かを考えなければならない。もし理性の判断を変えるべき理由がなければ、その判断に従う。その際の条件は、もし福利が理性の主張するものから変更されているのなら、それについて至高なる神が私たちに示さないということはある得ない、と知っておくことである。もし変化を示すものが啓示の中に見つかれば、その変化に従う。なぜなら理性は、啓示が私たちに変化を求めない限りで、判断を示すからである⁵⁸。

このように、法学的な問題に関する限り、ムウタズィラ派は啓示に対し理性を超える権威を認めていたのである。

2. ムウタズィラ派の理性と近代的理性

ムウタズィラ派の法学書に見られる啓示重視の姿勢は、同派の思想を理性重視型の自然法論と結び付ける言説の再検討を迫る。啓示解釈の結論だけを見れば、ムウタズィラ派は啓示重視型の自然法論を唱えたクトゥブにむしろ近いかもしれない。無論、啓示を信頼しつつも理性の働きを強調したムウタズィラ派と、20世紀に生きながら預言者の教友の時代への回帰を説いたクトゥブを同視するのは乱暴に過ぎる。だが、ムウタズィラ派を安易に理性重視型の自然法論の先駆けと見なすことも、同様の批判を免れまい。

ムウタズィラ派がアシュアリー派に比べて理性に大きな働きを認めたことは間

違わない。だが法学に関する限り、両派の間に目立った違いはない⁵⁹。これは一見、矛盾しているように見える。しかし、ムウタズィラ派の理性が近代西洋の理性とは異なることを忘れてはならない。ムウタズィラ派の学者たちは、法学的な問題に関する限り、近代西洋の価値観に感化された一部のムスリムのように啓示と理性の間で板挟みになることがなかった。むしろ、神は常に正しいはずであり、その神から啓示が下った以上、特に理由のない限り、啓示に従うことが理性的だと考えた。ムウタズィラ派の思想が理性を重視するものであったとしても、彼らの理性は啓示をそのまま受け入れることができたのである⁶⁰。

もしもムウタズィラ派が近代的理性を獲得していれば、理性重視型の自然法論に類するものが生まれたかもしれない。だが、これは架空の話である。ムスリム社会の理性的変革を訴える論者は、かつて有力であったムウタズィラ派の思想を援用することによって自己の主張の正当性を高められれば都合が良いと考えるであろう。しかし、両者の思想の間には無視できない質的相違がある。近代がイスラーム世界にもたらした衝撃はそれだけ大きかったのである。

結び

詳細な啓示法を有するイスラームにおいて、自然法論は成立し得るか。この問いを念頭に置いてイスラームの自然法論を類型化し、さらにムウタズィラ派の法思想を見てきた。それらは、啓示と理性の調和という命題を共有する。だが、ここから道は二つに分かれる。一つは、クトゥブの自然法論に見られるように、啓示は無謬であるが、理性は欲望のために誤りを犯し易いと考え、啓示に絶対の信頼を置く立場へと通じる道。もう一つは、他の自然法論に見られるように、啓示を理性的に解釈する方向へ向かう道である。ムウタズィラ派については、理性に最終的権威を与えたとも評し得るが、法学に関する限り彼らの理性は啓示を拒否しなかったのであり、啓示を優先したと見ることも可能であろう。

西洋的な自然法概念と伝統的なイスラーム理解を前提とする限り、イスラームと自然法論は親和的でない。イスラーム独自の自然法概念や新たなイスラーム観に基づく自然法論の可能性は否定されないが、概念や解釈の違いを意識し混同を避けることが肝要であろう。啓示重視型の自然法論は、イスラームの伝統的な自己理解とは馴染むが、西洋とは全く異なる自然法概念を用いている。他方、理性重視型の自然法論は自然法概念において西洋と相通じる面を持つが、それは、近代西洋の影響を受けた新しいイスラーム理解に立脚しているからである。この型の自然法論を唱えるムスリムの学者の多くはムウタズィラ派の思想を引き合いに出すが、同派がいくら理性の働きを重んじたとはいえ、近代の理性とムウタズィラ派の理性の間には啓示解釈の点で大きな隔たりが存在するのである。

註

- ¹ 例えばシェハタは、「イスラーム法は自然法への一切の依拠を排除する」と言う。Chafik Chehata, “L’*Équité* en tant que Source du Droit Hanafite,” *Studia Islamica*, vol.25, Paris: G.-P. Maisonneuve-Larose, 1966, p.123. アンドリュウ・マーチもイスラームと自然法を結び付ける言説に対して疑問を呈する。Andrew F. March, “The Uses of *Fiṭra* (Human Nature) in the Legal and Political Theory of ‘Allāl al-Fāsī: Natural Law or ‘Taking people as They Are’?,” *Public Law Working Paper*, no.190, Yale Law School, 2009, p.30.
- ² 本稿で取り上げる自然法論のうち、クトゥブとサチェディナの自然法論は、ムスリムがシャリーアを自然法と同定する例である。これに対し、アブドゥフ、リダー、ムウタズィラ派の思想は、他の研究者によって自然法論的であると見なされている例である。
- ³ 田中成明『法理学講義』(有斐閣)1994年、283頁。
- ⁴ 田中成明、竹下賢、深田三徳、亀本洋、平野仁彦『法思想史』(有斐閣)1997年、25頁。
- ⁵ 同上、第1章から第3章まで参照。
- ⁶ 例えばナデルは、ムウタズィラ派の思想を自然法論と結び付け、「この分野におけるムウタズィラ派の姿勢はまったく、聖トマスにずっと先んじたトマス主義である」と言う。Albert N. Nader, *Le Système Philosophique des Mu‘tazila*, Beyrouth: Dar el-Machreq Sarl, 1984, p.xvii.
- ⁷ Russel Powell, “Toward Reconciliation in the Middle East: A Framework for Christian-Muslim Dialogue Using Natural Law Tradition,” *Loyola University Chicago Law Review*, vol.2: 1, Chicago, 2004-2005, pp.16-17.
- ⁸ トマス・アクィナス、稲垣良典(訳)『神学大全』第13冊(創文社)1977年、142頁(第2-1部98問1項)。
- ⁹ 同上、156頁(第2-1部98問5項)。
- ¹⁰ トマス・アクィナス、稲垣良典(訳)『神学大全』第14冊(創文社)1989年、27頁(第2-1部107問2項)。
- ¹¹ 同上、24頁(第2-1部107問1項)。
- ¹² 同上、47頁(第2-1部108問2項)。
- ¹³ *nāmūs* はギリシア語のノモス(法習)に由来するが、アラビア語においては自然法を表現するためにも用いられる。J. Milton Cowan (ed.), *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, 4th edition, Urbana, 1994, p.1173.
- ¹⁴ Sayyid Qutb, *Ma‘lochrīm fī Ṭarīq*, Cairo, 1407/1987, pp.109-111. なお、セイエド・ホセイン・ナスルによれば、近代西洋文明という例外を除き、あらゆる文明において、人間を律する法は神の定めた自然の秩序の一部であると考えられてきた。Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, 1996, pp.132-133.
- ¹⁵ Sayyid Qutb, *op.cit.*, 1407/1987, p.113.
- ¹⁶ Sayyid Qutb, *Fī Zīlāl al-Qur‘ān*, 6vols., Beirut, 1393/1973, vol.6, p.3918.
- ¹⁷ Sayyid Qutb, *op.cit.*, 1407/1987, p.112.
- ¹⁸ 「全ての赤ん坊は本性の上に生まれる。彼の両親が彼をユダヤ教徒やキリスト教徒やマジ教徒にするのである」という預言者ムハンマドの言葉もある。 *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyadh, Maktaba al-Rushd, 1422/2001, p.675.

-
- ¹⁹ グリッフェルは、マウドゥーデーヤクトゥブに代表されるイスラーム主義者によるイスラームと理性に関する論理を悪循環と評する。Frank Griffel, “The Harmony of Natural Law and Shari‘a in Islamism,” Abbas Amanat and Frank Griffel (ed.), *Shari‘a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford University Press, 2007, p.61.
- ²⁰ Sayyid Qutb, *op.cit.*, 1407/1987, p.110.
- ²¹ *Ibid.*, p.50.
- ²² Sayyid Qutb, *op.cit.*, 1393/1973, vol.1, p.581.
- ²³ Sayyid Qutb, *op.cit.*, 1407/1987, p.72.
- ²⁴ *Ibid.*, pp.98-101.
- ²⁵ *Ibid.*, pp.14-23.
- ²⁶ Khalifa Abdul Hakim, “The Natural Law in the Moslem Tradition,” *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, vol.5, Notre Dame, 1951, p.62; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley, 1966, pp.107, 201-202; A. Ezzati, *Islam and Natural Law*, London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2002, pp.175-179.
- ²⁷ Muḥammad ‘Abduh, *Risāla al-Tawḥīd*, Cairo, 1386/1966, p.10.
- ²⁸ *Ibid.*, p.11.
- ²⁹ Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952*, Harvard University Press, 1961, p.65.
- ³⁰ Emad H. Khalil and Abdulkader Thomas, “The Modern Debate over Riba in Egypt,” Gavin N. Picken (ed.), *Islamic Law: Critical Concepts in Islamic Studies*, 4vols., Abingdon: Routledge, 2011, vol.4, p.256.
- ³¹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, 1983, p.151.
- ³² Muḥammad Rashīd Riḍā (ed.), *Al-Manār*, vol.9, Cairo, 1906, pp.745-770.
- ³³ ハンバリー派はスンナ派四法学派の一つであるが、トゥーフイーの個性の強さを理由に彼をシーア派の学者とする説が根強く存在する。ワフバ・ズハイリーはトゥーフイーの福利の理論を強く非難している。Wahba al-Zuhailī, *Usūl al-Sharī‘a al-Islāmīya*, 2vols, Damascus, 1431/2010, vol.2, p.95.
- ³⁴ Kerr, *op. cit.*, p.187.
- ³⁵ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Yusr al-Islām wa Uṣūl al-Tashrī‘ al-‘Āmm*, Cairo, 1984, pp.72-73.
- ³⁶ 「我らがあなたを遣わしたのは諸世界のための慈悲にほかならない」(21章 107節)の他、多数の神の言葉と預言者の言葉が根拠とされる。Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būfī, *Ḍawābiḥ al-Maṣlaḥa fī al-Sharī‘a al-Islāmīya*, Damascus, 1430/2009, pp.87-91.
- ³⁷ トゥーフイーは、預言者の言葉「加害なし、また報復なし(lā ḍarar wa lā ḍirār)」に対する注釈として福利の優先を説いた。Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Sharḥ al-Arba‘lochn al-Nawawīya*, Cairo, 1430/2009, pp.351-395.
- ³⁸ 20世紀のレバノンの法学者マフマサーニーも同様の法理論を唱えている。Ṣubḥī Maḥmaṣānī, *Falsafa al-Tashrī‘ fī al-Islām*, Beirut, 1980, pp.290-292.

-
- ³⁹ Abdulaziz Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford University Press, 2009, p.113.
- ⁴⁰ 「あなた方にはあなた方の宗教があり、私には私の宗教がある」(109章6節)。また、「宗教に強制はない」(2章256節)。
- ⁴¹ サチェディナが挙げる前者の例は、「人間たちよ、我らは一人の男と一人の女からあなた方を創り、互いに知り合えるよう、種族と部族に分けた」(49章13節)。後者の例としては、「信じる者たちよ、心から神を畏れなさい。そして、ムスリムとしてではなく死んではならない」(3章102節)。
- ⁴² Abdulaziz Sachedina, *op.cit.*, pp.81-82.
- ⁴³ *Ibid.*, p.80.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp.99-100. もっともサチェディナによれば、クルアーンの中にも自然法的規定が含まれている。*Ibid.*, pp.102-103.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p.74.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p.86.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p.113.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p.100.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p.109. なお、サチェディナは言及していないが、「至高なる神にとって、許されたもので最も忌むべきものは離婚である」という預言者ムハンマドの言葉がある。*Sunan Abī Dāwūd*, 3vols., Beirut, Dār al-Jinān, 1409/1988, vol.1, p. 662.
- ⁵⁰ Malcolm H. Kerr, *op.cit.*, p.105. 但し、アブドゥフ自身はムウタズィラ派を自称していない。Robert Caspar, “Le Renouveau du Mo‘tazilism,” *Mélanges*, Institute Dominicain d’Études Orientales du Caire, vol.4, 1957, p.158.
- ⁵¹ Abdulaziz Sachedina, *op.cit.*, p.113.
- ⁵² 塩尻和子『イスラームの倫理 — アブドゥル・ジャッパール研究』(未来社)2001年、44-45頁。
- ⁵³ Albert N. Nader, *op.cit.*, p.318.
- ⁵⁴ George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbār*, Oxford, 1971, pp.6-7.
- ⁵⁵ Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa al-‘Adl*, Egypt, 1382/1962, vol.6: 1, p.47.
- ⁵⁶ *Ibid.*, vol.17, p.102.
- ⁵⁷ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, 2vols., Damascus, 1384/1964, vol.1, p.301.
- ⁵⁸ *Ibid.*, vol.2, pp.908-909.
- ⁵⁹ アウダは、啓示に対する理性の優先をムウタズィラ派の哲学的な考えとする一方、法学においては同派と他の法学派との間に実際上の違いがなかったと言う。Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: International Institute of Islamic Thought, 1429/2008, p.79.
- ⁶⁰ それゆえか、イーモンは、イスラームと自然法に関する議論を、啓示の存在しない場合に限定する。Anver M. Emon, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford University Press, 2010, p.21.

A Critical Study of Discourses on Islam and Natural Law: In Terms of Interpreting Revelation

Kazunori Hamamoto

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

In recent years there is an increasing number of Muslim scholars and Western researchers who discuss harmony between Shari'a and natural law in order to claim that Islam is a defender of human rights or to provide a foundation for coexistence of Islam and other faiths. There are also writers who regard rational thinking of some Muslim theologians and jurists as that of naturalists.

Although all these discourses are true in some respects, to what extent is it helpful in explaining Islam to resort to the idea of natural law, which was developed in the West? The phrase of harmony between revelation and reason, for example, is used in two opposite meanings: interpreting revelation rationally, on one hand, and making reason follow revelation, on the other hand. This article addresses questions on Islam and natural law in terms of interpreting revelation, classifying various theories of Islamic natural law into three types: first, a revelation-based one in Sayyid Quṭb's writings; second, a reason-based one attributed to Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā; and third, a reason-based one advocated by Abdulaziz Sachedina.

This article also points out inconsistencies in these discourses. The most important inconsistency is to associate the thought of the Mu'tazilite School with that of modern reformists. This School is well-known for highly appreciating the role of reason. It should be noted, however, that medieval reason was different from modern reason – as far as legal issues are concerned, medieval reason accepted the authority of revelation. This inconsistency suggests what a profound impact Western modernity had on Islam.

Keywords: Natural Law, Revelation, Reason, Mu'tazilite School, Modernity